

Berlin, den 24. Januar 2008

Adrian M. S. Piper
Adrian Piper Research Archive

Das Ideal der Integrität des Akteurs (2008)^{*1}

Diese Analyse der Integrität des Akteurs stammt aus einer umfassenderen Studie, *Rationality and the Structure of the Self*. Zunächst möchte ich kurz beschreiben, wie diese Analyse in den Rahmen des größeren Projekts eingepaßt ist. Das Projekt besteht aus zwei Bänden. Der erste trägt den Titel *The Humean Conception* (nach David Hume) und wirft einen kritischen Blick auf die vorherrschende Konzeption des Selbst in der westlichen Philosophie, Psychologie und Wirtschaftswissenschaft. Diese Konzeption besteht aus zwei Modellen: dem Belief-Desire-Modell der Motivation und dem Nutzenmaximierungsmodell der Rationalität. Beide sind in der Wirtschaftswissenschaft, Psychologie und Entscheidungstheorie – und daher auch in der Philosophie – sehr beliebt und sehr weit verbreitet. Zusammen erzeugen die beiden Modelle ein Bild vom Selbst, nach dem wir vom Begehren und nur vom Begehren motiviert werden, unser Begehren durch diejenigen Handlungen zu befriedigen, von denen wir glauben, daß wir die Objekte unseres Begehrens auf diese Weise am effizientesten erreichen. Im ersten Band von *Rationality and the Structure of the Self* kritisiere ich diese beiden Modelle sowohl an sich, als auch ihre Verwendungsweise in der angloamerikanischen Philosophie – also in der Entscheidungstheorie, Handlungstheorie und Ethik. Ich komme zu dem Schluß, daß sie nur dann gültig und konsequent sein können, wenn sie das Streben nach Allgemeingültigkeit aufgeben und sich als Sonderfälle innerhalb einer umfassenderen Konzeption des Selbst aufstellen lassen.

Diese umfassendere Konzeption analysiere und verteidige ich im zweiten Band des Projekts, der den Titel *A Kantian Conception* trägt. Dieser geht von Kants Analyse der Rationalität und der Struktur des Selbst in der *Kritik der reinen Vernunft* aus. Er nimmt Kants Behauptung ernst, daß die Kategorien des Verstandes und die Ideen der Vernunft selbst auf rein logischen Funktionen, also auf den Prinzipien theoretischer Rationalität gegründet sind. Ich versuche zu zeigen, wie diese Prinzipien sowohl als Motivationsmodell als auch als Rationalitätsmodell für das Handeln funktionieren. Wenn das Humesche Modell der Rationalität nur ein Sonderfall dieses umfassenderen Modells ist, dann müssen die Grundaxiome der

* © APRA Foundation Berlin

Entscheidungstheorie gleichermaßen Sonderfälle der Grundaxiome der Prädikatenlogik sein. Das versuche ich auch zu beweisen.

Aber meine Argumentation gilt nur im Bereich des Ideals, denn wir verhalten uns in der Wirklichkeit nur selten logisch oder konsequent. Also erhebt sich die Frage: Warum denken und handeln wir so selten gemäß der Prinzipien der Vernunft, die wir doch als gültig anerkennen? Wie kann es sein, daß wir diese Prinzipien einerseits als bedeutsame Regeln des Denkens und Handelns akzeptieren und andererseits diese Prinzipien so häufig verletzen – ohne dabei ständig den Schmerz eines schlechten Gewissens oder wenigstens des Bewußtseins unserer eigenen Dummheit zu erleben?

Meine Antwort bezieht sich wieder auf Kant: Wenn Kant Recht hat, daß diese Prinzipien die Einheit des Selbst strukturieren, dann wird die Verletzung dieser Prinzipien identisch mit der Verletzung des Selbst, also mit der Zerstörung seiner Integrität. Und wir verstehen die Zerstörung der persönlichen Integrität eines Menschen, dessen Selbstkonzeption doch kein schlechtes Gewissen oder intellektuelle Bescheidenheit enthält, am besten durch die Untersuchung der Art und Weise, in der die Prinzipien der Vernunft selbst bei so einem Menschen zerstört oder verzerrt sind. Dies ist der Fall, wenn sich Vernunft in Vernünftelei verwandelt. Der zweite Teil von *A Kantian Conception* zielt darauf, diesen Zustand detailliert darzustellen und zu analysieren.

Ich schließe mich der Meinung Kants an, daß Vernünftelei immer dann statt findet, wenn unser Begriffsschema einer Anomalie begegnet. Dann versuchen wir, unsere innere Einheit durch die Verzerrung der Vernunft dagegen zu schützen. Dieses Phänomen hat Thomas Kuhn schon vor vielen Jahren in den Naturwissenschaften analysiert, wo Wissenschaftler ausschließlich Dritte-Person-Anomalien untersuchen. Aber es ist im Wesentlichen dasselbe in den Sozialwissenschaften, in den Geisteswissenschaften und im informellen Theoretisieren über unsere eigenen Lebensumstände, in denen wir mit Anomalien in unserem eigenen Verhalten konfrontiert werden – und nicht nur im Verhalten von anderen oder von Naturereignissen. In dem Kapitel, aus dem ich diesen Aufsatz extrahiert habe, betrachte ich den Fall der Ersten-Person-Anomalie, d. h., wenn unsere anomale Handlung unsere Prinzipien – und deshalb unsere Integrität – verletzt. Ich versuche die Bedingungen auszumachen, durch die wir uns erlauben, diese Verletzungen durchzusetzen, ohne die Gewalt gegenüber unserer Integrität erkennen zu müssen, die wir uns antun.

Sowohl im ganzen Projekt als auch in diesem Aufsatz versuche ich also, die Anziehungskraft des Begehrens und der Macht auf die Vernunft in der Struktur des Selbst systematisch zu untersuchen. Wenn Vernunft die Währung der Philosophie ist, ist Begehren die Währung der Kunst, so wie Macht die Währung der Politik ist. In diesem Vortrag betrachte ich daher Vernunft, Begehren und Macht aus der Perspektive von Philosophie, Kunst und Politik, indem ich sie mit den Instrumenten der Philosophie erörtere, die ich als Metasprache verwende. Denn Nietzsche zufolge gibt es

„[...] nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen – verschiedene Augen – wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unsre ‚Objektivität‘ sein.“²

Ich betrachte meinen Gegenstand aus mehreren Perspektiven: aus der eines Akteurs, der in alle drei Bereiche involviert ist, und ebenso aus der eines Akteurs, der zu allen drei Bereichen ein distanzierendes Verhältnis hat. An anderer Stelle habe ich über den Graben in der Philosophie gesprochen – zwischen den idealistischen Werten, die wir als Philosophen predigen, und den eher makelbehafteten Praktiken, auf die wir uns bisweilen einlassen. Ebenfalls an anderer Stelle habe ich den Graben in der Kunst erörtert; wir treten für bestimmte ästhetische Standards ein, lassen uns aber in unseren ästhetischen Urteilen manchmal von ganz anderen Interessen leiten. Diese Gräben oder Spaltungen sind auf die Vorherrschaft einseitiger Interessen gegenüber dem Prinzip der Unvoreingenommenheit zurückzuführen – wenn ein Konflikt zwischen diesen beiden entsteht. Wie jeder andere, der in den genannten drei Bereichen professionell arbeitet, habe ich Erfahrungen auf beiden Seiten dieses Konflikts gemacht.

Für jeden, der in den drei Bereichen beruflich tätig und kein Soziopath ist, ist dies ein innerer Konflikt. Deshalb richte ich mein Augenmerk hier auf die Spaltung selbst – nicht als ein Auseinanderfallen der sozialen Welt, sondern als Zustand der Desintegrität im Akteur selbst. Mein Interesse am Zustand des Akteurs und nicht an dem der Gesellschaft ist in meiner Überzeugung begründet, daß es am Ende an den Akteuren liegt, ihre Gesellschaft zu schaffen – oder sie zu zerstören.

Teil 1. Rationalisierung als voreingenommene Zuschreibung

Ich möchte Ihnen nun an einem Beispiel zeigen, wie der Akteur in seiner Integrität versagen kann. Kant bemerkt in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*:

„Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne mit einem uns fälschlich angemaaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können [...]“³.

Kant sagt hier: Trotz des Verdachts, daß unsere wohlthätige Handlung von eigennützigem oder selbstverherrlichenden Überlegungen motiviert sein könnte, reden wir uns ein, unsere Handlung sei von ethischen Prinzipien und nicht von persönlichen Interessen motiviert.

Ein Beispiel: wir haben die moralische Pflicht, die Einzigartigkeit und Eigenheit jedes Individuums, dem wir begegnen, zu respektieren. Wir haben die Pflicht, Individuen als diejenigen anzuerkennen, die sie sind und sie entsprechend zu behandeln. Wir haben die Pflicht, unseren Lebenspartner nicht mit unserem Vater oder unserer Mutter zu verwechseln, Verkäufer oder andere Dienstleister nicht wie unbelebte Werkzeuge unseres Willens zu behandeln, Freunde und Kollegen nicht als reine Dienstleistende zu betrachten. Diese Pflicht folgt aus Kants vierter Fassung des kategorischen Imperativs: wir sollen die Menschlichkeit eines jeden als Selbstzweck betrachten [ebd., Ak. 429].

Wir mögen uns aufrichtig wünschen, in einer Welt zu leben, in der die Einzigartigkeit jedes Menschen geachtet wird. Wir mögen zutiefst davon überzeugt sein, daß Menschen nicht wie vorgefertigte Dinge auf einem Fließband behandelt werden sollten. Diese Überzeugungen sind natürlich von besonderer Bedeutung, wenn wir selbst so behandelt werden; wenn wir das Gefühl haben, daß die besondere Kombination aus Bedürfnissen, Zielen, Talenten und Eigenheiten, die uns ausmacht, nicht genügend anerkannt oder gewürdigt wird. Wir erfahren diesen Mangel an grundlegender Beachtung vielleicht auf einer breiten Skala von Umständen. Am trivialen Ende der Skala steht der Vertreter des Kundendienstes, der unsere Frage, bevor wir sie überhaupt richtig gestellt haben, mit einer irrelevanten formelhaften Antwort unterbricht, die unsere Frage vollkommen verfehlt. Am folgenschweren Ende der Skala steht der Freund, der uns mit

Anerkennung belohnt, wenn wir seine legitimen Bedürfnisse befriedigen, der aber der reziproken Verpflichtung nicht nachkommt, unsere Bedürfnisse zu erfüllen. Beide Arten der schlechten Behandlung und alle Spielarten dazwischen sind aber nicht allein deshalb schmerzlich, weil sie uns moralisch abwerten. Sie sind schmerzlich, weil sie auf einer elementaren, epistemologischen Ebene versagen: wir werden nicht klar gesehen, und damit sind die fundamentalen Voraussetzungen für eine echte intersubjektive Kommunikation nicht erfüllt. Das daraus entstehende Gefühl, mit sich selbst in einem Vakuum zu interagieren, ist extrem unangenehm.

Dennoch behandeln wir andere oft genau so. Wir bedienen uns bequemer Vorurteile oder Verhaltensregeln, die die Einzigartigkeit des anderen nicht berücksichtigen. Vielleicht unterbrechen wir unseren Gesprächspartner nicht mit einer formelhaften Antwort. Aber wir können so eine Antwort in einer geeigneten Pause in der Unterhaltung produzieren. Vielleicht widersetzen wir uns nicht offen unserer reziproken Verpflichtung, die legitimen Bedürfnisse des anderen zu befriedigen. Aber wir können uns stillschweigend darüber ärgern oder Wege finden, sie zu unterminieren oder uns ihr zu entziehen. In solchen Fällen beurteilen wir den Respekt vor der Einzigartigkeit des anderen implizit als etwas, das unbequem, ineffizient oder mit der Förderung unserer eigenen Interessen unvereinbar ist.

In einem solchen Fall gibt es viele ‚edlere Motive‘, mit denen wir uns selbst bauchpinseln können. Wenn wir herablassend mit einer Verkäuferin umgehen, reden wir uns vielleicht ein, daß wir lediglich die Grenzen der Privatsphäre und des Unpersönlichen zwischen zwei Fremden respektieren, die nur einen Geschäftsvorgang so schnell und effizient wie möglich abwickeln wollen. In der „bloßen Vorspiegelung [der] Idee“ des Respekts vor ihrer Privatsphäre erlauben wir uns die Anmaßung, rücksichtslos über die Einzigartigkeit ihres Wesens hinwegzugehen. Schließlich ist es genau das, was die Telefonakquisiteurin uns antut. Sie spult rein mechanisch immer dieselbe Verkaufsmasche bei uns ab, wenn wir unvernünftig genug sind, ans Telefon zu gehen, bevor sich der Anrufbeantworter anschaltet. Wir wissen, daß solche ‚edleren Motive‘ eine kleine Selbstschmeichelei sind, weil es natürlich keinen notwendigen Konflikt gibt zwischen der Achtung vor der Einzigartigkeit einer Person und dem Respekt vor den Grenzen ihrer Privatsphäre.

Was läuft in solchen Fällen falsch? Wir wenden den Begriff des Respekts vor dem Unpersönlichen einer geschäftlichen Transaktion auf etwas an, das in Wirklichkeit eine Verletzung der moralischen Verpflichtung ist, die Einzigartigkeit

des anderen zu achten. Wir tun dies durch eine voreingenommene Zuschreibung, indem wir den Anwendungsbereich eines Begriffs verzerren – nämlich den des Respekts vor der Privatsphäre oder dem Unpersönlichen. Wir vergrößern die Eigenschaften der Situation, die diesen Begriff zu einem konkreten Fall machen, indem wir zum Beispiel den Umstand in den Vordergrund rücken, daß wir mit einer anonymen Verkäuferin interagieren, die sicherlich kein Interesse daran hat, eine zutiefst authentische Verbindung mit uns einzugehen. Und wir verkleinern die Eigenschaften der Situation, die das nicht tun – zum Beispiel, daß die Verkäuferin schon etwas älter ist, daß sie den ganzen Tag hinter der Verkaufstheke gestanden hat, daß sie wahrscheinlich für sechs Euro Stundenlohn und ohne Provision arbeitet und so weiter. Diese voreingenommene Zuschreibung habe ich an anderer Stelle als *Rationalisierung* beschrieben.⁴

Wir Philosophen mögen besonders empfänglich für die Versuchungen der Rationalisierung sein, aufgrund der intellektuellen Beweglichkeit, die wir als Teil unserer Ausbildung im logischen Denken und Analysieren erlernen. Wir mögen es, Humpty-Dumpty zu spielen, indem wir Worten die Bedeutungen geben, die wir ihnen geben wollen, und Definitionen revidieren, wenn sie nicht länger unseren Zwecken dienen, und moralische Prinzipien formulieren und entsprechend umformulieren. In solch fragwürdigen intellektuellen Aktivitäten sind wir Philosophen aufgrund unserer Ausbildung vielleicht geschickter als Laien. Aber wir sind damit nicht allein. Als Disziplin ist die Philosophie nichts anderes als eine rationale Rekonstruktion des informellen Theoretisierens darüber, was in anderen Bereichen des Selbst und auch in der äußeren Welt vorgeht. Der Gebrauch von Euphemismen und Schönfärberei ist wohl kaum ein spezifisch philosophisches Laster, und Rationalisierung unterscheidet sich der Sache nach nicht von Euphemismen und Schönfärberei.

Unsere Ausbildung als Philosophen befähigt uns also nicht, die inneren Konflikte und Ängste, die in der Rationalisierung zum Ausdruck kommen, leichter in den Griff zu bekommen, ob sie nun uns oder unserem Publikum aufgebürdet sind. Diese Ängste werden noch durch die Gewalt verschärft, die wir Begriffen und Prinzipien dadurch antun, daß wir sie zur Rationalisierung ethischer Verstöße benutzen. Denn sie signalisieren uns, daß die konventionelle Verknüpfung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen Begriff und Einzelem zerstört ist; und deshalb werden die Bedürfnisse nach Verständnis und Kommunikation den Erfordernissen der Selbstverteidigung untergeordnet. Diese Signale vertiefen die

inneren Spaltungen von Prinzip und Praxis und führen zu einer weitaus größeren Spaltung von Geist und Welt. Aus diesem Grund sagen wir oft über einen Menschen, der wirklich geschickt im Rationalisieren ist, er sei ‚realitätsfremd‘ oder lebe ‚in seinem Kopf‘.

Teil 2. Dissoziation als voreingenommene Negation

Es gibt noch eine weitere Möglichkeit, wie der Akteur in seiner Integrität versagen kann. Ich beziehe mich wieder auf Kants Erörterungen in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“.

„Wenn wir nun auf uns selbst jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns (oder nur für dieses mal) zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen.“ [Ebd., Ak. 424]

Kant beschreibt hier den Zustand, in dem wir zutiefst von einem moralischen Prinzip überzeugt sind und auch finden, daß sich jeder daran halten sollte; trotzdem machen wir mit unserem eigenen Verhalten wissentlich eine Ausnahme. In diesem Fall drücken wir uns vor einer moralischen Verpflichtung, indem wir unser eigenes Verhalten aus dem Anwendungsbereich dieses Prinzips ausschließen.

Nehmen wir zum Beispiel das Prinzip, daß wir unsere Versprechen halten sollen. Wir sind wahrscheinlich alle der Meinung, daß die Welt ein besserer Ort wäre, wenn jeder seine Versprechen halten würde, und wir verurteilen diejenigen, die das nicht tun. Und wieder werden wir diese Überzeugung mit besonderer Verve in Hinsicht auf diejenigen zum Ausdruck bringen, die ihre Versprechen uns gegenüber gebrochen haben. Einen Aktionsplan entworfen zu haben – denn man hat sich ja auf das Wort eines anderen verlassen – und dann vergeblich versucht haben, ihn auszuführen, während man zusieht, wie sich die Grundlagen des Plans auflösen: diese Erfahrung ist ebenso schmerzlich, und zwar nicht nur deswegen, weil derjenige, der sein Versprechen gebrochen hat, die Autonomie unserer Vernunft mißachtet und sabotiert. Der Verrat des Letzteren besteht eher in einer grundlegenden Rücknahme epistemologischer Voraussetzungen – an deren Existenz wir vernünftigerweise zu Recht glaubten: es ist ein Verrat am Erfolg dieses Aktionsplans *prima facie*. Und wieder ist die Erfahrung, das Gleichgewicht zu

verlieren, weil einem gerade der Teppich unter den Füßen weggezogen wurde, extrem unangenehm.

Dennoch stehen wir uns beim Einlösen von Versprechen gegenüber anderen gern aus der Verantwortung, wenn das Erfüllen einer solchen Verpflichtung unbequem wäre oder eine größere Investition von Zeit oder Ressourcen erfordern würde, als wir einbringen wollen, oder wenn eine Aufgabe winkt, die attraktiver ist oder unser Selbst besser zur Geltung bringt. Unter solchen Umständen sind wir es vielleicht, die am Teppich ziehen – vielleicht mit der Begründung, das ursprüngliche Versprechen sei nicht wichtig gewesen, oder es sei kein ernster Schaden durch sein Nicht-Einhalten entstanden, oder es sei kein echtes Versprechen gewesen, weil wir im Geheimen die Finger gekreuzt hatten. Wie bei der Rationalisierung rufen wir in diesem Fall eine selbstverherrlichende Rechtfertigung dafür auf, warum das moralische Prinzip, das *prima facie* als anwendbar erscheint, sich diesmal nicht anwenden läßt.

In diesem zweiten Fall besteht das selbstverherrlichende Prinzip darin, daß das gebrochene Versprechen keine Konsequenzen hat; es ist nicht bedeutsam genug, um eine wirkliche Verletzung des Prinzips zu sein, daß Versprechen gehalten werden sollen. An anderer Stelle habe ich diese voreingenommene Negation als *Dissoziation* beschrieben. Hier identifizieren wir etwas durch die Negation von Begriffen, die im Kern unsere Theorie ausdrücken – in diesem Fall unsere metaethische Theorie über den Anwendungsbereich unserer normativen moralischen Prinzipien. Kant beschreibt die Situation so: wir umgehen die Anwendung des Prinzips auf unser eigenes wortbrüchiges Verhalten, indem wir ihm den Status einer Verletzung des Prinzips nehmen – wir betonen, es sei ‚nur dieses eine Mal geschehen‘ und damit von allen Anwendungssituationen raumzeitlich getrennt; wir behaupten seinen Ausnahmestatus als ‚nicht dieses Prinzip‘. Im Grunde reden wir uns ein, daß das moralische Prinzip durch unser Verhalten deshalb nicht verletzt worden ist, weil unser Verhalten überhaupt nicht diesem Prinzip untergeordnet werden kann; weil es zu konkret und spezifisch ist, zu einzigartig, als daß das Prinzip in diesem Einzelfall darauf angewandt werden müßte.

Kunsthochbetrachter und Kritiker sind bei der Beurteilung von Kunstwerken besonders anfällig für Dissoziation. Dissoziative Urteile über Kunst neigen dazu, eine indirekt aufwertende Funktion für diejenigen Werke zu haben, die von ihnen nicht betroffen sind. Hier wird der Kunstbegriff mit anderen und spezifisch

normativen Begriffen wie Qualität, Wert oder Schönheit verbunden; wenn ein Objekt als Kunstwerk bestimmt wird, bedeutet das also, ihm einen ehrenvollen Status zuzuschreiben. Umgekehrt: sagt man über ein Objekt, daß es ‚keine Kunst‘ sei, heißt das nicht bloß, eine wertneutrale Bemerkung über den taxonomischen Irrtum eines anderen zu machen. Das Werk wird mit der Begründung herabgesetzt, daß ihm bestimmte normative Eigenschaften wie Qualität, Schönheit usw. fehlen. Erst diese würden es aufwerten und in den Rang einer Kunstwerks erheben.

Vergangene und gegenwärtige Opfer dieses Typs dissoziativer Urteile umfassen Volkskunst, Textilkunst, Kunst von Frauen, Kunst von Schwarzen, primitive Kunst, Ethnokunst, Kunsthandwerk, Happenings, Außenseiterkunst, Konzeptkunst, Fotografie, Film, Videokunst, digitale Kunst, Multimediakunst, Performancekunst, Körperkunst, Straßenkunst, Graffitikunst, Umweltkunst, Landschaftskunst usw. Diese Bezeichnungen fungieren häufig als bequeme Etiketten, um ein und denselben dissoziativen Begriff zum Ausdruck zu bringen: den der Nicht-Kunst. Mit diesen Etiketten wird ein Werk als legitimer Kandidat für eine ästhetische Würdigung abgelehnt. Durch dissoziative Urteile wird in der Regel jene Kategorie von Objekten in den Status der Nicht-Kunst verbannt, die noch nicht in den Genuß von beachtlicher institutioneller Legitimation gekommen sind. Doch auch hier sind Kunstbetrachter nicht allein, wenn sie Dissoziation als kognitives Werkzeug verwenden, um den Anwendungsbereich ihres normativen Urteils auf das einzuengen, was institutionell autorisiert ist. Daß Memoiren keine wirkliche Literatur oder minimalistische Kompositionen keine Musik seien, daß Frauen oder Farbige oder Homosexuelle oder Juden oder Araber keine angemessenen Kandidaten für bestimmte gesellschaftliche Rollen oder berufliche Positionen seien: diese Behauptungen sind Auswirkungen desselben Phänomens.

In all diesen Fällen spielt Dissoziation dieselbe Rolle, indem sie aus dem Urteilsrahmen jene störenden Einzelheiten aussondert, die die Begriffe sprengen – seien es Objekte, Ideen oder Menschen – und diese an die Ränder des Denkens verbannt, wo sie nicht beachtet werden. Die daraus folgende engstirnige Sicht auf die Wirklichkeit kann als Zustand der Desintegrität des Akteurs betrachtet werden, weil das kognitive Beiseiteschieben eines Objektes, einer Idee oder einer Person das Bewußtsein spaltet und destabilisiert. Je überfüllter die kognitiven Ränder werden, desto stärker greifen sie auf die Prioritäten über, auf die wir uns ausschließlich und bewußt konzentrieren wollen – oder es zumindest versuchen. Die Handlungsfähigkeit selbst wird durch Dissoziation untergraben, weil die Objekte,

Ideen und Menschen, die wir dissoziieren wollen, natürlich Objekte unseres Bewußtseins sind. Indem wir sie dissoziieren, spalten wir einen Teil unseres Bewußtseins von sich selbst ab. Selbstinduzierte Schizophrenie ist einfach keine gute Idee.

Teil 3. Leugnung als voreingenommenes Nicht-Wiedererkennen

Es gibt noch eine dritte Art, wie der Akteur in seiner Integrität versagen kann.

Aristoteles schreibt in der *Nikomachischen Ethik*:

„Freigewollte Unwissenheit ist keine Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit; auch nicht die Unwissenheit der allgemeinen sittlichen Vorschriften – denn gerade ihretwegen erfährt man Tadel –, sondern die Unkenntnis des Einzelnen, in dem und um das sich das Handeln bewegt. Hier findet ja auch Mitleid und Verzeihung statt. Denn wer ein Einzelnes nicht kennt, handelt unfreiwillig.“ [1110b31]⁵

Aristoteles dachte wahrscheinlich an den folgenden Fall. In dem Glauben, Speisestärke in die Bratensoße zu rühren, die ich meinen Tischgästen servieren will, versetze ich die Soße versehentlich mit Rattengift und töte alle. Oder der Fall, bei dem ich im Glauben, die Möbel mit einem Staubwedel abzuwischen, zufällig die Katze erwische, sie mit aromatisiertem Alkohol einsprühe und energisch damit fortfahre, verschiedene Flächen mit der Katze abzuwischen, wodurch ich versehentlich die Katze in Staub und Alkohol erstickte. In beiden Fällen führt mich meine Unkenntnis wichtiger Einzelheiten der Umstände dazu, unfreiwillig schädliche Handlungen zu vollziehen.

Aber ich möchte eine etwas andere Art der ‚Unkenntnis des Einzelnen‘ ins Auge fassen, von der Mitgefühl und Vergebung zwar auch abhängen, für die aber der Rückschluß auf Unfreiwilligkeit nicht so offensichtlich ist, nämlich die Unkenntnis von sich selbst als einem Einzelnen. Dies ist der Fall, wenn ich ziemlich streng darüber urteile, daß andere eine moralische Regel verletzen, ohne die Verletzung der Regel in meinem eigenen Verhalten wiederzuerkennen.

Ich gebrauche den Begriff ‚Wiedererkennen‘ hier in dem technischen Sinne Kants von Rekognition – also Wiedererkennen – *in einem Begriff*. Damit bezeichne ich die Unterordnung eines Einzelnen niedrigeren Ranges unter einen höherrangigen Begriff, der es zusammen mit anderen derselben Art klassifiziert und es dadurch einem einheitlichen Bewußtsein zugänglich macht. Wenn ich also sage, daß es mir mißlingt, mich selbst als jemanden wiederzuerkennen, der eine moralische Regel

bricht, meine ich damit, daß ich das Verhalten von mir, das die moralische Regel R verletzt, nicht als konkreten Fall des Begriffs ‚Verletzung der moralischen Regel R‘ identifiziere. Ich verfüge sicherlich über diesen Begriff und wende ihn ziemlich frei an – aber nicht auf mein eigenes Verhalten.

Weil sich das Wiedererkennen in diesem Kantschen Sinne eher auf untergeordnete Bestandteile von Sätzen bezieht als auf Sätze, in die diese Bestandteile eingebettet sind, ist das Wiedererkennen eher eine Voraussetzung für propositionales Wissen als damit identisch. Da sein Versagen propositionales Wissen unmöglich macht, ist es dennoch angemessen, ein Versagen des Kantschen Wiedererkennens von bestimmten Einzelheiten als Unkenntnis dieser Einzelheiten zu beschreiben. Weil es mir mißlingt, den Begriff ‚Verletzung der moralischen Regel R‘ auf meine eigene Verletzung von R anzuwenden, versage ich im Wiedererkennen meiner Verletzung von R und weiß daher genuin nicht um diese Verletzung.

Beispiele dieser Art von Unkenntnis des Einzelnen sind reichlich vorhanden. Agnes, eine machiavellistische Aufsteigerin, beklagt sich bitterlich über machiavellistische Emporkömmlinge, mit denen sie sich herumschlagen müsse – *und plant, sie zu vernichten*. Felix, ein Scheinheiliger und Lügner in Vollendung, schimpft vor seinen Freunden ernsthaft über die Übel der Scheinheiligkeit und des Lügens – *und erfindet Beispiele für seine eigene Ehrlichkeit, um Beweise für seine These anzuführen*. Brunhild verurteilt Max entschieden, *weil er immer über andere zu Gericht sitzt*. In all diesen Fällen hält der Akteur aufrichtig ein moralisches Prinzip hoch und versagt darin, seine eigenen Verletzungen dieses Prinzips wiederzuerkennen. Manchmal verletzt er selber das Prinzip, während er die Prinzipverletzungen anderer anprangert.

Ein Beobachter der Szene dürfte sich fragen, wie jemand so blind für seine eigenen Fehler sein kann, sogar dann, wenn er gerade abstrakt über sie diskutiert. Das Scheitern scheint oft so deutlich, daß wir kaum glauben können, es handele sich nicht um simple Scheinheiligkeit oder Selbsttäuschung. Aber Scheinheiligkeit und Selbsttäuschung erfordern gleichermaßen Wissen – auf irgendeiner Ebene des Bewußtseins – Wissen von der Wahrheit hinter der Täuschung. Dennoch behaupte ich, daß in der Unkenntnis seiner selbst als Einzelnes eine notwendige Voraussetzung für dieses Wissen fehlt.

Das Versagen, sein eigenes Verhalten als ein konkret Einzelnes den verfügbaren und geeigneten Begriffen unterzuordnen, ist ein Beispiel für Leugnung. Dabei unterdrücken wir das Bewußtsein eines anomalen Einzelnen oder einer

anomalen Eigenschaft gänzlich, und zwar indem es uns mißlingt, das Anomale in jenen Zeichen wiederzuerkennen, die unser vereinheitlichtes Begriffsschema bereitstellt. Über dieses Versagen bemerkt Kant, daß

„[...] ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewußtseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden. Diese würden aber als dann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d.i. weniger als ein Traum sein.“ [A 112]⁶

In dieser Passage skizziert Kant – meines Wissens zum ersten Mal – die Idee eines Unbewußten, in dem vorhandene Wahrnehmungen nicht durch die Anforderungen einer externen Realität rational strukturiert sind. In der Leugnung gehen die Einzelheiten dem bewußten Wiedererkennen verloren, und zwar genau die Einzelheiten, die einen rationalen Anspruch darauf haben; daher beschreibe ich Leugnung als voreingenommenes Nicht-Wiedererkennen.

Im besonderen Fall der Unkenntnis seines Selbst als Einzelnes geht das eigene bedeutsame, intentionale Verhalten verloren. Unter diesen Umständen besteht die Desintegrität des Akteurs in einer inneren Spaltung zwischen dem, was man absichtlich zu tun meint, und dem bedeutsamen, absichtlichen Verhalten, das man tatsächlich an den Tag legt. Ohne das Prinzip, das es organisiert, bleibt dieses intentionale Verhalten nur „ein blindes Spiel der Vorstellungen, weniger als ein Traum.“

Wie kann man diesen Typus der Desintegrität erklären? Wie ist es möglich, daß man in seinem begrifflichen Arsenal geeignete Begriffe hat und dennoch darin versagt, sie auf das allgegenwärtige und höchst aufdringliche Einzelne anzuwenden, nämlich auf sich selbst? Unkenntnis seiner selbst als Einzelnes ist eine Art der Leugnung, die ihren Ursprung darin hat: es mißlingt einem zu begreifen, was ein universaler Begriff oder ein universales Prinzip wirklich ist.

Einige Leute glauben ehrlich von sich selbst, daß sie bestimmte moralische Prinzipien für anwendbar halten. Aber tatsächlich lassen sich solche Prinzipien nur innerhalb des Universums anwenden, das von der Erfahrung seiner Bewohner gestaltet und durch deren Begriffsschema strukturiert ist – bezogen darauf, was sie sich als Akteure via Rückschluß nur vorstellen, als Beobachtersubjekte des Universums anstatt als Spieler in diesem. In einem wichtigen Sinne erfahren sie sich selbst nicht als jemand, der in einem Universum von vielen gleichermaßen realen

und bedeutenden Einzelnen enthalten ist. Vielmehr ist das Universum, das sie erfahren, in ihnen enthalten. Für einen solchen Akteur ist die erste/dritte Person-Asymmetrie so radikal, daß es tatsächlich keine erste Person gibt, auf sich die universalen Prinzipien anwenden lassen. Alles, was er vorfindet, sind andere Menschen, die innerhalb der Grenzen des von ihm erfahrenen Universums agieren und die von seinen emotionalen Reaktionen gefärbt sind.

Das nennt Thomas Nagel ein solipsistisches Subjekt: jemand, für den eine Welt aus dritte Person-Akteuren, die man subjektiv erfährt, die einzige Welt ist, die es gibt. Das ist ein Akteur, für den es keine weitere Welt gibt, in der seine eigenen, subjektiven Erfahrungen mit anderen Akteuren vorkommen; keine weitere Welt, in der man nicht mehr oder weniger ein Subjekt ist, nicht mehr oder weniger ein Spieler als jeder andere. Einem solipsistischen Subjekt mißlingt es, sein eigenes Verhalten als konkreten Fall seines Begriffsschemas zu begreifen. Sein Verhalten mag diesem entsprechen, dann aber auch wieder nicht.

Daher bezeichnet die Leugnung der eigenen Verletzung moralischer Prinzipien, die man für universal hält, ein solipsistisches Universum, dessen Schöpfer strukturell von seinen Begriffen und Prinzipien ausgenommen ist, denn diese sind tatsächlich nur auf seine Kreaturen anwendbar. Nietzsche konstatiert dazu:

„Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, daß man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das ist das und das‘, sie siegeln jedes Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.⁷ [...] Wenn die vornehme Wertungsweise sich vergreift und an der Realität versündigt, so geschieht dies in Bezug auf die Sphäre, die ihr nicht genügend bekannt ist, ja gegen deren wirkliches Kennen sie sich spröde zur Wehr setzt.“⁸

Die unbekannt Sphäre, an die Nietzsche hier denkt, ist die Sphäre der Benachteiligten. Aber wenn er mit seiner Analyse des Benennens als Ausdruck von Macht Recht hat (und ich glaube, er hat Recht), dann kann die Vorenthaltung eines Namens – in Kantschen Begriffen das voreingenommene Nicht-Wiedererkennen – gleichermaßen ein Ausdruck von Macht sein. Leugnung kann die Macht zum Ausdruck bringen, ein Ding ohne Gefahr für sich selbst zu ignorieren. Manchmal zeigen mächtige Individuen diese reziproke Verbindung zwischen der Unkenntnis

der Benachteiligten und der Unkenntnis des Selbst. Solipsistische Leugnung ist ein Luxus, den sich nur die Mächtigen leisten können.

Politiker und politische Organisatoren sind daher besonders empfänglich für diesen Typus der Leugnung, der Unkenntnis seiner selbst als Einzelnes. Ich nenne hier nur einige Faktoren, die engagierte Politiker dazu bringen, den bewußten Anwendungsbereich ihrer moralischen Urteile nach außen auf die Objekte ihrer Aufmerksamkeit und weg von ihrem eigenen Verhalten zu orientieren. Da ist ihre tief verwurzelte Hingabe an ihre Wähler. Da ist ihre genuin altruistische Besorgnis um diejenigen, deren Interessen sie zu fördern suchen (hier bin ich nicht einverstanden mit Nagels These, daß Solipsismus und Altruismus inkompatibel sind). Da ist auch ihre intellektuelle Beschäftigung mit der Definition, Verfeinerung, der Verteidigung und der Werbung für ihre Ideologien. Und da sind ihre ständigen Kämpfe gegen unerbittliche politische Gegner, die mit ihnen um knappe Ressourcen konkurrieren. Je erfolgreicher Politiker im Erreichen ihrer Ziele sind, um so mehr verstärkt die Qualität ihrer Erfahrung anderer das solipsistische Gefühl, der große Beweger, ja, eigentlich der Schöpfer ihrer Welt zu sein und nicht einfach eines ihrer Geschöpfe.

Daher sind höchst erfolgreiche Politiker, ungeachtet ihrer Ideologie, oft berühmt für ein fast stereotypes Gewirr widersprüchlicher Charakterzüge, die paradigmatisch für diesen Typus der Desintegrität des Akteurs sind. Häufig vereinen sie eine asketische Hingabe an ihre Sache mit bedenklichen und zuweilen ausschweifenden persönlichen Trieben. Einerseits zeigen sie ihren Wählern Leidenschaft und Charisma, andererseits beweisen sie unbeirrbares Narzißmus und Egozentrik im Hinblick auf die Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse. Sie bieten inspirierende moralische Führung und zugleich abstoßende persönliche Verderbtheit dar, die häufig erst nachträglich bekannt wird.

Aber noch einmal: Politiker sind nicht allein mit diesem kognitiven Laster. Die Unkenntnis unser selbst als Einzelne nimmt uns von den oft harten moralischen Urteilen aus, die wir über andere fällen. Sie gibt uns daher die äußerst angenehme Befriedigung, uns selbst per Implikation den ehrenhaften Status moralischer Unschuld zu verleihen. Deshalb sollte dieser Typus der Leugnung nur für solche Philosophen von besonderem Interesse sein, die das Projekt der Selbsterkenntnis für wesentlich und wichtig bei der Ausübung von Philosophie halten. Nicht alle Philosophen würden der Selbsterkenntnis diese Priorität beimessen. Aber in dieser

Analyse wäre Geringschätzung gegenüber dem Projekt der Selbsterkenntnis Teil des Typus der Desintegrität des Akteurs, den ich beschreiben will.

Teil 4. Vernünftelei⁹

Rationalisierung, Dissoziation und Leugnung sind Spielarten der *Vernünftelei*, eine weit verbreitete Neigung, die rationale Kohärenz und Integrität des Selbst gegen Angriffe anomaler Daten jeglicher Art zu verteidigen, einschließlich des eigenen Verhaltens oder der eigenen Emotionen.¹⁰ Diese instinktive und notwendige Disposition zur Selbsterhaltung im wörtlichen Sinne setzt die schwachen Antriebe der Überzeugung genauso außer Kraft wie die stärkeren Antriebe des Begehrens. Indem wir unseren theoriebeladenen Verstand mit dem geheimen Einverständnis unserer rationalen Kapazitäten systematisch verzerren oder verstümmeln, stellen wir die Illusion der Integrität und daher die Illusion rationaler Einheit her. Aber alle drei Funktionen sind voneinander abhängig, sind sich wechselseitig unterstützende Punkte eines Kontinuums theoretischer Irrationalität, in dem sich Leugnung als pathologisches Extrem und Rationalisierung nur als elaborierte Demonstration intellektueller Beweglichkeit befinden, die nichtsdestotrotz daran scheitert, mit den Fakten zu ringen.

Beachten Sie, daß es bei keiner dieser drei Funktionen einfach nur um einen Konflikt zwischen Theorie und Praxis oder Denken und Handeln geht. Genau das Gegenteil ist der Fall: sie fungieren als Vereinigung von Denken und Handeln, indem sie mit dem Denken kunstvoll herumspielen. Alle reagieren auf gewisse Weise auf die eigene Verletzung moralischer Prinzipien, und alle versuchen, diese Verletzung mit rationalen Mitteln zu beheben. Der erste Fall, die Rationalisierung, führt zur Voreingenommenheit gegenüber den Eigenschaften des Einzelnen; sie regt dessen Unterordnung unter ein bestimmtes Prinzip an und mißbilligt die Unterordnung unter ein anderes. Der zweite Fall der Dissoziation beeinflusst den Anwendungsbereich des Prinzips selbst, um aus dessen Anwendung ein Einzelnes auszuschließen, den es aber eigentlich einschließt. Der dritte Fall, die Leugnung, hält die Anwendung des Prinzips oder des Begriffs einem auffälligen Einzelnen in einer Weise vor, daß das Einzelne selbst unerkant bleibt und daher dem bewußten Wiedererkennen unzugänglich ist. Alle drei enthalten einen inhärent kognitiven Konflikt, der auf die Verletzung entsprechend reagiert. Stellen Sie sich diese drei Funktionen als Bestandteile eines geistigen Zerstörungsprozesses vor, durch den das

rationale Gerüst der Wirklichkeit Stück für Stück abgebaut wird, damit an seiner Stelle ein Monument des Wunschdenkens errichtet werden kann.

Alle drei enthalten auch eine Asymmetrie zwischen der Anwendung eines universalen Prinzips auf unsere eigenen Lebensumstände einerseits und auf die Lebensumstände anderer Menschen andererseits. In allen drei Fällen halten wir uns streng an das Prinzip, wenn wir die Begünstigten sind. Aber wir verzerren es in Richtung einer Selbstrechtfertigung, wenn wir die Wohltäter sind. In allen drei Fällen berufen wir uns auf die Vernunft, um die fehlerhafte Anwendung des Prinzips oder die Nichtanwendbarkeit eines Begriffs zu rechtfertigen, indem wir uns auf andere Prinzipien beziehen, die schon in sich zu den angeblich universalen Prinzipien im Widerspruch stehen. Daher gibt es in allen drei Fällen eine innere Disjunktion zwischen den universalen Prinzipien, die wir aus gutem Grund unbedingt beibehalten wollen, und den selbstverherrlichenden Prinzipien, die wir anwenden, wenn wir erstere verletzen. Auf diese Weise reinigt Vernünftlei unser Gewissen, so daß wir – ohne Selbstvorwurf – von mutigen und selbstlosen Taten Abstand nehmen können und statt dessen begeistert Taten der Feigheit, Bosheit oder Gier begehen können.

Teil 5. Das Selbst als nicht-wiedererkanntes Einzelnes

Daraus mag man schließen, daß der wahre Schuldige hier die Vernunft selbst ist. Mit ihrem hegemonialen Drang nach begrifflicher Kontrolle des Selbst neigt sie dazu, über ihre natürlichen Grenzen hinauszuschießen, zum Nachteil von Gefühlen und Instinkten. Eine andere Version dieser Kritik, die uns aus westlichen Aneignungen verschiedener Formen des Hinduismus und des Buddhismus vertraut ist, lautet so: das Gequassel der Vernünftlei ist nichts weiter, als die notwendige und begrenzte Funktionserfüllung des Geistes im Selbst. Der eigentliche Fehler besteht darin, das Selbst in seiner Ganzheit – und damit die Einheit des Selbst – mit dem Versuch gleichzusetzen, die Einheit des Geistes herzustellen. Beide Versionen dieser Kritik implizieren, daß die Integrität des Akteurs in Kunst, Philosophie und Politik nur dadurch erreicht werden kann, indem die Herrschaft der Vernunft in der Struktur des Selbst zurückgedrängt wird. Trotz meiner Sympathie für das letztere lehne ich sie ab.

Vernünftlei begünstigt die Illusion der Integrität des Akteurs. Der Preis ist ein begrifflich verzerrtes, marginalisiertes und nicht-wiedererkanntes Einzelnes. Bis zu diesem Punkt habe ich mein Augenmerk auf diese Illusion selbst gerichtet und

auf die Art und Weise, wie die Einzelnen in der Welt des Akteurs verzerrt, herabgesetzt oder vernichtet werden, wenn die innere Einheit des Selbst durch die inneren kognitiven Spaltungen zerrissen wird, die ich genannt habe. Ich habe versucht, die begriffliche Gewalt zu beschreiben, die wir einigen Einzelnen im Dienste dieser Illusion antun; und ich habe versucht, die begriffliche Gewalt genauer zu bestimmen, die wir uns selbst antun, wenn wir das Selbst verzerren, herabsetzen oder aus dem begrifflichen Selbstbewußtsein ausradieren. Dies ist der Standpunkt der Vernunft, die durch das pflichtvergessene Verhalten des Akteurs erst übel zugerichtet und dann durch den chirurgischen Kunstfehler der Vernünftlei nur schlecht wieder zusammengeflickt wird.

Doch da der Geist, der diese kosmetischen Operationen erduldet, eben *nicht* identisch mit dem Selbst ist, ermöglicht uns diese Art der Leugnung, die die Unkenntnis des Selbst als einem Einzelnen umfaßt, unter dem Radar der Vernunft hinwegzukriechen, und zwar zum Standpunkt des nichtwiedererkannten Einzelnen. Aus dieser Perspektive ist das Schweigen der Vernunft in unserem Selbst ebenso wenig eine Lösung für die Desintegrität wie die Unsichtbarkeit des Selbst für die Vernunft.

Harry Frankfurt beschreibt einen Akteur als impulsiv, dessen Begehren erster Ordnung durch Wünsche höherer Ordnung weder bewertet noch beherrscht wird.¹¹ Die grundlegende Idee kann verallgemeinert werden, jenseits der Grenzen der Konzeption des Selbst von Hume, die auf Begehren gründet und die Frankfurt voraussetzt. Anstatt von Begehren kann ein Akteur von Empfindung, Überzeugung, Gefühl, Prinzip, Glauben oder Bedürfnis motiviert sein und kann im Hinblick auf jeden dieser normativen Motivationsregler auf eine ähnliche, seiner selbst nicht bewußten Weise handeln. Wenn die Vernunft schweigt, mißlingt es dem impulsiven Akteur, dieses Verhalten jeglichem Begriff unterzuordnen; er versagt darin, es überhaupt begrifflich zu bestimmen.

Das impliziert jedoch nicht, daß der impulsive Akteur in dem Sinne unbewußt ist, den Nietzsche anscheinend bejubelt, wenn er sagt:

„[...] die Klugheit bei vornehmen Menschen [...] ist [...] lange nicht so wesentlich, als die vollkommene Funktions-Sicherheit der regulierenden unbewußten Instinkte oder selbst als eine gewisse Unklugheit, etwa das tapferere Drauflosgehen, sei es auf die Gefahr, sei es auf den Feind, oder jene schwärmerische Plötzlichkeit von Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit und

Rache, an der sich zu allen Zeiten die vornehmen Seelen wieder erkannt haben.“¹²

Nietzsche hat Recht, wenn er bemerkt, daß wahre Impulsivität ein Luxus der Privilegierten ist. Dies gilt auf ähnliche Weise auch für die solipsistische Leugnung. Aber gegen Frankfurt möchte ich anmerken, daß ein impulsiver Akteur nicht notwendigerweise seinen Instinkten und Impulsen nur ausgeliefert ist. Er kann sehr wach und sensibel für seine Umgebung sein und intensionale Objekte sowohl des Bewußtseins als auch des Willens formulieren. Doch da ihm begriffliche Richtlinien für eine Selbstbewertung fehlen, fehlen ihm Werkzeuge, sich selbst als Subjekt von den intensionalen Objekten zu unterscheiden, die er formuliert. Im Unterschied zum Solipsisten nimmt sich der impulsive Akteur nicht implizit von den Prinzipien aus, die seine Welt regieren. Vielmehr ist er vollständig mit ihrem praktischen Wirken identisch. Ein impulsiver Akteur ist ein Mensch, in dem die selbstreflexive Vernunft und daher auch die Vernünftelei schweigen.

Der Begriff des impulsiven Akteurs impliziert anscheinend eine negative moralische Bewertung des Akteurs, dessen Verhalten moralisch verantwortungslos ist, weil es nicht rational kontrolliert ist. Er mag zum Beispiel von dem Gedanken motiviert sein, daß die Welt draußen ein Dschungel ist und jeder sich um sich selbst kümmern muß. Deswegen fälscht er Dokumente, macht schmutzige Geschäfte und erpreßt die Mächtigen oder zieht sie durch den Schmutz, usw. (denken Sie an Eve Harrington in Joseph Manckiewicz's Film, *All About Eve* (1950)) – nur unter der Voraussetzung, daß er sein eigenes Verhalten sich selbst gegenüber nicht benennt.

In dieser Hinsicht sind mir auch die vielen Berichte über sexuellen Mißbrauch von Kindern aufgefallen, die in den letzten Jahren in den Medien kursierten. Eine beträchtliche Anzahl von Kinderschändern verfolgte die Taktik des begrifflichen Schweigens. Sie erhielten selbst dieses Schweigen vor sich selbst aufrecht, sie legten es ihren Opfern auf, und zwar sowohl während als auch nach den Mißbrauchsdelikten. Es scheint fast so, als ob das Nicht-Nachdenken oder Nicht-Benennen dessen, was sie taten, als sie es taten, die Kinderschänder dazu befähigte, ihre Taten auszuführen, indem sie es aufschoben, den Preis des Selbstbewußtseins zu zahlen, sich diesen Preis aufzuerlegen: nämlich Schuld. Und es scheint fast so, als ob das Nicht-Nachdenken oder Nicht-Benennen dessen, was ihnen angetan wurde, als es ihnen angetan wurde, die Opfer dazu befähigte, den Mißbrauch zu überleben, indem sie es aufschoben, den entsprechenden Preis des Selbstbewußtseins zu zahlen, sich diesen Preis aufzuerlegen: nämlich Scham. Anscheinend lautet eine Erfordernis

der Komplizenschaft: Die linke Gehirnhälfte muß irgendwie daran gehindert werden zu wissen, was die rechte tut.

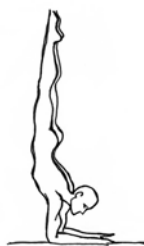
Fälle dieser Art verstärken meinen Widerstand gegen die antirationalistischen Argumentationen von ‚zuviel denken‘ oder ‚alles analysieren‘, bei denen Spontaneität, Instinkt und Emotion das Wort geredet wird. Wie Nietzsche habe ich den Verdacht, daß hinter der Verachtung für unser bedauernswertes vernünftelndes Umhertasten die Arroganz – und die Skrupellosigkeit – der Macht lauern (obwohl ich das im Unterschied zu Nietzsche nicht billige). Doch die Vernunft wie einen elektrischen Viehtreiber zu benutzen, um uns zu moralischer Rechtschaffenheit anzutreiben, ist gewiß eine schlechtere Alternative.

Dennoch sind begriffliches Schweigen und moralisch unverantwortliches Verhalten nicht notwendig miteinander verbunden. Nicht alle Akteure, die sich ihrer selbst nicht bewußt sind, sind impulsive Akteure, die einen Viehtreiber brauchen. Ein Akteur kann großzügig, mitfühlend, geschickt und richtig handeln – doch kann er dies besser in Anwesenheit begrifflichen Schweigens tun, nur unter der Voraussetzung, daß er seine Haltungen und sein Verhalten sich selbst gegenüber nicht formuliert. Bei einigen Akteuren mag begriffliches Schweigen eine Vorbedingung für dafür sein, daß er seinem Gewissen folgt, daß er fachkundig oder mutig handelt, so wie es bei anderen eine Vorbedingung für skrupelloses, unverantwortliches oder impulsives Verhalten sein kann. Tatsächlich bestehen viele Künstler – auch ich – darauf, daß begriffliches Schweigen eine notwendige Vorbedingung für Kreativität ist. Wir finden, daß Werke nur dann entstehen können, wenn der Griff des Willens gelockert und das Geschnatter der rationalen Analyse verstummt ist. Aber einige Künstler und Philosophen des Hinduismus und Buddhismus arbeiten ihre Ansichten über die Vorteile des begrifflichen Schweigens zu elaborierten philosophischen Thesen aus. Sie verteidigen diese These dann vehement und ausführlich in ihren Gesprächen und Schriften. Das ist die Unkenntnis des Selbst als Einzelnes ganz groß geschrieben.

Vielleicht besteht die weniger offensichtliche Desintegrität des Akteurs, die im begriffliche Schweigen zum Tragen kommt, darin, daß die Zusammenarbeit aller anderen Bereiche des Selbst versagt; in der Notwendigkeit, einem von ihnen den Saft abzdrehen, um die Leistung der anderen zu maximieren. Es scheint etwas falsch zu laufen, wenn maximales moralisches, politisches oder kreatives Funktionieren das Schweigen der Vernunft verlangt; wenn ein bedeutender Teil des Selbst gefesselt und geknebelt werden muß, damit Mut, Leidenschaft und Kreativität blühen

können. Ein ähnlicher Punkt ist sehr oft im Zusammenhang von Fällen angeführt worden, bei denen es notwendig erscheint, Gefühlen oder Wünschen den Saft abzudrehen, um das Funktionieren von Vernunft und Intellekt zu maximieren. All das trifft auf uns vielleicht tatsächlich zu. Aber ich frage mich, ob das wahr sein muß oder wahr sein soll; und diese Frage führt mich schließlich zu einer kurzen Erörterung über das *Ideal* der Integrität des Akteurs.

Während ich in die Position *pincha mayurasana* hineinspringe, wird mir plötzlich klar, daß ich im *pincha mayurasana* balanciere, und ich falle um.



Pincha Mayurasana

Mein Erkennen dessen, was ich tue, unterläuft meine Fähigkeit, es zu tun, als ob mein Intellekt ein unwillkommener Eindringling im intimen Theater meiner persönlichen Handlungsfähigkeit wäre. Ganz ähnlich ist es, wenn Ihre arglose Bemerkung gegenüber Ihrem Ehepartner, daß Sie die Haupternährerin der Familie sind, vielleicht dieses Arrangement und damit Ihre Ehe beendet – als ob Ihr Intellekt ein nicht willkommenes Eindringling im nur etwas weniger intimen Theater Ihrer Ehe wäre.¹³

Andererseits motiviert uns genau der Gedanke, daß das Einstecken einer herrenlosen Briefftasche ein Diebstahl ist, dazu, sie ungeplündert bei der Polizei abzugeben. Wieder unterläuft das Wiedererkennen dessen, was man eigentlich tun will, die Fähigkeit, es zu tun. Aber in diesem Szenario spielen Vernunft und Intellekt eher die Rolle der Lehrerin, des Polizisten oder des Viehtreibers als die des Spielverderbers. In all diesen Fällen sabotiert das rationale Wiedererkennen des Selbst – d. h. Selbstbewußtsein – dessen Neigung, im Handeln zum Ausdruck zu kommen. Manchmal scheint das eine gute Sache zu sein, manchmal nicht.

Das ist jedenfalls nie das Beste. Streng genommen kann es kein Szenario des besten Falls geben, wenn politische Intrigen notwendig sind, um die Ausübung von Grundrechten, eine gerechte Verteilung sozialer und materieller Ressourcen und grundlegender Selbstachtung zu sichern. Das ist die Umwelt, die Konflikte zwischen moralischen Prinzipien und den Bedürfnissen und Versuchungen der

Selbsterhaltung nähren – und damit die vielfältigen Operationen der Vernünftetei. Das ist die Umwelt, in der wir alle gefangen sind.

Doch noch können wir uns ein anderes Szenario vorstellen. In diesem funktioniert Vernunft nicht als Barrikade gegen unsere unmoralischen Neigungen, sondern als deren feinkörniger Filter. Unsere Emotionen, Impulse und Begehren, die tief in der Struktur des Selbst eingebettet sind, werden in angemessen subtile und detaillierte Begriffe gefaßt; das macht das Nicht-Wiedererkennen und die Unkenntnis des Selbst, von der sich die Desintegrität des Akteurs ernährt, psychologisch unmöglich. Die Vernunft schafft und verstärkt ein kohärentes und nuanciertes Netzwerk moralischer Prinzipien und Begriffe die die Fähigkeit zur Selbstkritik stärken und ausdehnen und damit die unmoralischen Auswüchse der Macht hemmen. In diesem Szenario leistet die philosophische Analyse die Beinarbeit zur Stärkung der Verknüpfungen und Differenzierungen zwischen moralischen Begriffen und sorgt durch den Dialog für ihre Verbreitung im allgemeinen Gebrauch.

In diesem alternativen Szenario funktioniert die Vernunft nicht als Hemmer unserer intuitiven Talente, sondern als deren strukturelle Unterstützung. Dieses feinmaschige, tief verwurzelte Netzwerk von Begriffen und Prinzipien findet und bringt uns aufkeimende kreative Impulse zu Bewußtsein und verbessert zugleich unsere Empfänglichkeit für sie. Kunst leistet demnach die Beinarbeit dafür, unsere Aufmerksamkeit für die Nuancen und Einigkeit bestimmter Subjekte, Objekte und Bewußtseinszustände so zu fordern und zu kultivieren, daß sich seinerseits unser Verständnis von ihnen verfeinert. Daraus entsteht die Fähigkeit, mich selbst in Begriffe zu fassen, und diese schärft nicht nur mein Bewußtsein für Form und Idee, sondern auch für die körperlichen Feinheiten der *pincha mayurasana*, wie ich sie erfahre. Das erhöht meine Meisterschaft in ihr, anstatt sie zu schwächen.

Durch die kognitiven Unterscheidungen der Vernunft übt die philosophische Disziplin also Druck auf die Bildung des Selbst aus, während die künstlerischen Disziplinen ebenfalls Druck ausüben, aber durch die Wahrnehmungsunterscheidungen des konkreten Einzelnen, den die Vernunft einordnen will. Selbstkenntnis und innere Integrität werden zum unschätzbaren Gut, das keine noch so große Macht und kein noch so hoher Status kaufen kann. Dieses Ideal der Integrität des Akteurs erklärt die Notwendigkeit politischen Engagements nicht für null und nichtig. Aber es könnte das Selbst vielleicht gegen seine vernünftelnden Versuchungen stärken.

Endnoten

¹ Dieser Aufsatz ist ein Auszug aus „Chapter VIII. First-Person Anomaly,“ in: *Rationality and the Structure of the Self: A Kantian Conception*. Ich bedanke mich recht herzlich bei Sophia Pick, Margit im Schlaa, Albert Landau und Heike Fuhlbrügge für ihre Hilfe bei der Übersetzung.

² Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 3. Abhandlung, Sektion 12, in: Giorgio Colli u.a. (Hg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Sechste Abteilung, Zweiter Band (*Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral 1886-1887*), Berlin 1968, S. 383.

³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV (*Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), Berlin 1911, Ak. 407.

⁴ Adrian Piper, 'Pseudorationality', in: Amelie O. Rorty u.a. (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Los Angeles 1988, S. 297-323.

⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 3, Kap. 2, übersetzt von Franz Dirlmeier, in: Ernst Grumach (Hg.), *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6 (*Nikomachische Ethik*), Berlin 1956, S. 46.

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Logik*, 1. Abteilung, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV (*Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), Berlin 1911, S. 84.

⁷ Nietzsche, 1. Abhandlung, Sektion 2, 1968, S. 274.

⁸ Ebd., S. 285.

⁹ Ein vergessenes Wort von Kant; s. a. *vernünfteln* in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 339 / B 397 (vernünftelnde Schlüsse), A 406 (vernünftelnde Schlüsse), B 449 (vernünftelnde Lehrsätze), B 450 (vernünftelnde Behauptungen), A 462 / B 490 (vernünftelnde Behauptungen), A 497 / B 526 (vernünftelnde Argumente); und auch in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AK. 405 (wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln). Auf Englisch wird das Wort mit „pseudorationality“ bzw. „pseudorationalize“ übersetzt.

¹⁰ Siehe Anm. 4.

¹¹ Vgl. Harry Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy* LXVIII, 1 (Januar 1971), S. 5-20.

¹² Siehe Anm. 7, S. 287.

¹³ Vgl. Ellyn Spargins Beschreibung dieser interessanten Pathologie in: *When The Big Paycheck is Hers*“, in: *The New York Times* (Sonntag, 6.1.2002), Sektion 3, S. 8.